

26.00.01 Теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2018-14-3-25-46



Т. К. Ибрагим

Центр арабских и исламских исследований, Институт востоковедения РАН

О КОНЦЕПЦИИ ИЗВЕЧНОГО ТВОРЕНИЯ

ИБРАГИМ Тауфик Камель —

д-р филос. наук, гл. науч. сотр. Центра арабских и исламских исследований,

Институт востоковедения РАН

(107031, Россия, г. Москва, ул. Рождественка, 12).

E-mail: nataufik@mail.ru

Аннотация. В статье анализируется учение о перманентности Божьей креационной деятельности, которое традиционно считалось гетеродоксальным, но в современной теологии получает все большее распространение. Освещается кораническая база этого учения, приводятся рационально-философские доводы в его пользу, а также излагается его критика сторонниками каламской доктрины о темпоральном финитизме.

Ключевые слова: Творение, этернализм, темпорализм, мусульманская теология, калам, фалсафа.

Для цитирования: *Ибрагим Т. К.* О концепции извечного творения // Ислам в современном мире, 2018; 3: 25–46;

DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-3-25-46

Статья поступила в редакцию: 12.06.2018

Статья принята к публикации: 10.07.2018

Для традиционной теологии всех трех монотеистических религий (иудаизма, христианства, ислама) характерно утверждение тезиса о темпоральном/временном креационизме в качестве официального, ортодоксального догмата. С этой точки зрения Бог сотворил мир из ничего (лат. *ex nihilo*; араб. *мин ла-шай'*, или *ла мин шай'*)¹, во времени или, по одной версии, вместе со временем, которое таким образом полагается конечным, имеющим начало. Противоположный же тезис — об извечном творении — осуждался как «ересь». Вместе с тем в наше время все громче и громче звучат призывы к переосмыслению статуса означенного догмата и к более взвешенной оценке этерналистской концепции.

В мусульманской культуре актуальность такого переосмысления связана также со следующим обстоятельством. В эпоху классического ислама этерналистскую концепцию отстаивали прежде всего философы (*фаласифа*, приверженцы *фалсафы* — аристотелизирующей философии ислама), главным образом ал-Фараби (ум. 950), Ибн Сина (Авиценна, ум. 1037) и Ибн Рушд (Аверроэс, ум. 1198). Но в сочинении ал-Газали (ум. 1111) «Опровержение философов» (*Тахафут ал-фаласифа*) этерналистский тезис был квалифицирован как ересь (*куфр*), а многие теологи ашаритско-матуридитского калама фактически объявляли вне закона само занятие философией, что во многом обусловило начавшуюся после XIII–XIV вв. интеллектуальную деградацию мусульманского мира. В этом отношении показательным следующее свидетельство о современниках видного татарского реформатора Ш. Марджани (1818–1889): основываясь на некоторых книгах по каламу, они воспринимали постулат о временном творении «как неотъемлемую часть религии, а философов, высказывающихся против этого, обвиняли в неверии. По этой причине они всех мыслителей и философов считали своими врагами, в любом вопросе остерегались обращаться к разуму и логике и избегали наук»².

Вместе с тем следует указать, что приверженцами этернализма выступали не только фаласифа, но также интеллектуалы суфизма, такие как Ибн 'Араби (ум. 1240) и ал-Джили (ум. 1424). В числе активных его защитников, как бы это ни выглядело неожиданным, оказался видный оппонент фалсафы — ханбалит Ибн Таймиййа (ум. 1328). На эту позицию встали и многие реформаторы Нового и Новейшего времени, в том числе Дж. ал-Афгани (ум. 1897), М. Абдо (ум. 1905) и М. Икбал (ум. 1938), а среди российских мусульман, помимо вышеупомянутого Марджани, — Р. Фахретдин (ум. 1936), Х. Максуди (ум. 1941), З. Камали (ум. 1942) и М. Бигиев (ум. 1949).

¹ Реже употребляются обозначения: *мин лайс*, *ла 'ан шай'*, *мин ал-'адам*, *мин ла-вуджуд*.

² Тарджемани К. Путь, которого придерживался Марджани в вопросах вероубеждения: Сборник статей, посвященный 100-летию Ш. Марджани, изданный в Казани в 1915 г. Казань: Татар. кн. изд-во, 2015. С. 171.

В данной статье излагаются аргументы сторонников этерналистской концепции, доказывающих, что она более соответствует не только рациональным представлениям о природе времени и причинности, но и тезису о Божьем всесовершенстве. Отчасти освещается и их опровержение темпоралистского учения, прежде всего — апелляции к Корану и Сунне в обоснование положений о сотворении из ничего и о Божьем предшествовании миру во времени. Приводится также их критика главного в каламской теологии доказательства временного возникновения (*худус замани*, сокр. *худус*) мира.

Предварительно отметим следующие три фундаментальных положения общего характера, которые особо подчеркивал Марджани. Во-первых, религиозные положения, которые обязательны для исповедания (*даруриййат ад-дин*), определяются четкими айатами Корана и хадисами Сунны из категории *мутаваतिр*¹. Здесь некорректно апеллировать к хадисам типа *ахад*, консенсусу/*иджма*, рассуждению по аналогии (*кийас*) или к какому-либо человеческому мнению.

Во-вторых, в первые века ислама среди авторитетных улемов не только не было никакого консенсуса о темпоральном творении, но таковое даже фактически и не обсуждалось.

В-третьих, вопрос о характере сотворения мира — извечном ли или временном — никак не относится к необходимым положениям религии, ибо главным здесь служит исповедание, что все сущее, помимо Бога, сотворено Им, т. е. явилось к бытию благодаря Ему. И раз человек исповедует это, то как бы он ни ошибался в отношении модусов творения (во времени и пространстве или вне таковых; из некоей материи или из ничего; посредством некоторого инструмента или без него; и т. п.), его нельзя считать еретиком/*кафиром*².

1. Учит ли Коран о творении из ничего?

Вопреки утверждениям теологов-темпоралистов, ни в Коране, ни в Библии нет каких-либо явных и однозначных свидетельств в пользу учения о творении вещей из ничего. Совсем наоборот, Священные Писания свидетельствуют скорее о противоположном.

¹ *Мутаваतिр* (надежно переданный) — это хадис, во всех звеньях цепи передатчиков сообщаемый достаточно большим количеством людей, которые не могут между собой сговориться во лжи (количество таких передатчиков строго не определено, но обычно полагается, что оно гораздо больше трех); все остальные хадисы считаются *ахад* (одиночные).

² *Марджани Ш.* Хакк ал-байан ва ат-тасвир ли мас'алат худус 'алам ал-амр ва ат-такдир: Приложение к книге: ал-Барк ал-вамид. Казань: Типография Вячеслава, 1888. С. 65–66; *Он же*. [Хашийа]. На полях книги: Хашийат... ал-Каланбави'ала ал-Джалал. Т. 1. Стамбул: Дар ат-тиба'а ал-'амира, 1317/1900. С. 43–47; *Он же*. Китаб ал-хикма ал-балига ал-джаниййа фи шарх ал-'ака'ид ал-ханафиййа. Казань: Типография Вячеслава, 1888. С. 21–23; Зрелая мудрость в разъяснении догматов ан-Насафи. Казань: Татар. кн. изд-во, 2008. С. 160–165.

Дело в том, что Писания преимущественно ориентированы на широкую публику и пользуются общеупотребительной лексикой. А масса людей мыслит только «материалистически», представляет творение в обыденном смысле — на манер труда гончара. Для «здорового смысла» Бог-творец — это искусный мастер (платоновский Демиург), создавший мир как огромное произведение ремесла не только согласно заранее намеченному плану, прообразу (платоновской парадигме), но и из данного предшествующего материала (платоновской материи). С этой точки зрения примечательно сетование ал-Матуриди на то, что воображение (*вахм*) не представляет Бога иначе как тело, а творение вещи — иначе как из другой вещи¹.

Идея же создания из ничего или вне времени появляется при достаточно абстрактном, философском мышлении. И как сие ни парадоксально, именно фаласифа ввели эту идею в мусульманскую культуру. По ал-Фараби, Аристотелю-то и принадлежит заслуга разработки понятия о подлинном, высшем творении (*ибда'*) — творении из ничего (*ля 'ан шай', мин гайр шай'*)², тогда как прежние религии/верования знали только творение в качестве преобразования, создания одной вещи из другой³.

На ранних этапах развития всех трех монотеистических религий творение мира описывалось в образах, в которых фигурирует та или иная разновидность предсуществующей материи. По-видимому, к тезису о творении из ничего впервые пришли христианские мыслители в лице Татиана (ум. ок. 175), Феофила (ум. 181) и Тертуллиана (ум. 220). Тезис был сформулирован прежде всего с опорой на написанную на греческом «Вторую книгу Маккавеев»⁴, где говорится о Божьем создании неба, земли и всех вещей *ouk ex onton* («не из сущих»; порой ссылаются на версию — *ex ouk onton*, «из не сущих»; в синодальном переводе — «из ничего»). И именно в латинском переводе этой книги впервые появилось обозначение *ex nihilo*.

В мусульманской культуре (как и в иудейской) данный тезис утвердился только после X в. Как пишут ал-Матуриди (ум. 944)⁵

¹ *Ал-Матуриди*. Китаб ат-таухид. Бейрут: Дар Садир/Стамбул: Мактабат ал-иршад, 2010. С. 159. Русский перевод: *Абу Мансур ал-Матуриди*. Китаб ат-таухид. Казань: Хузур, 2017. С. 113. По замечанию ал-Фараби, широкая публика не способна уразуметь, как нечто может возникнуть не из чего-либо; вот почему к ней обращаются сообразно ее представлению и пониманию (*ал-Фараби*. Китаб ал-джам' байн ра'йай ал-хакимайн: Афлатун ал-илахи ва Аристуталис. Бейрут: Дар ал-машрик, 1968. С. 104. Русский перевод: Об общности взглядов двух философов — Божественного Платона и Аристотеля // *Ал-Фараби*. Философские трактаты. Алма-Ата: Наука, 1972. С. 90).

² Благодаря этому, высшему типу творения возникают извечные вещи (космические разумы, или ангелы); ниже стоит *такуин*, («образование» из материи) и *ихдас* («явление») во времени. См.: *Ибн Сина*. Ал-Ишарат ва-т-танбихат. Т. 3. Каир: Дар ал-ма'ариф, 1968. С. 95. Русский перевод: Указания и наставления // *Ибн Сина*. Избранные философские произведения. М.: Наука, 1980. С. 336.

³ *Ал-Фараби*. Китаб ал-джам'. С. 103. Русский перевод: Об общности взглядов двух философов — Божественного Платона и Аристотеля. С. 88.

⁴ Канонической считается только у католиков.

⁵ *Ал-Матуриди*. Китаб ат-таухид. С. 152. Русский перевод: *Абу Мансур ал-Матуриди*. Китаб ат-таухид. С. 105.

и ашарит ал-Багдади (ум. 1037)¹, единобожники (*муваххидун*) считают вещи созданными из ничего. А тезис о том, что в извечности Бог существовал в одиночестве и рядом с Ним не было ничего иного, захирит Ибн Хазм (ум. 1064)² уже причисляет к принципам веры, относительно которых имеется иджма/консенсус и нарушение которых клеймится как куфр.

Выше было сказано о позиции Марджани, отвергавшего и наличие консенсуса по этому вопросу, и значимость подобного консенсуса, если таковой и имел место. Указанное утверждение Ибн Хазма об иджме оспаривает и Ибн Таймиййа³.

Более того, говорят этерналисты, Коран никак не подтверждает учения о временном предшествовании Творца миру или о Божьем явлении вещей из абсолютного небытия. С таким учением, добавляет Ибн Таймиййа и Ибн Рушд⁴, не согласуется и Библия.

Как подчеркивает Ибн Рушд, в Коране «нет указания на то, что Бог существовал вместе с чистым небытием,— это не утверждается ни в одном тексте»⁵. И не только в Коране, но и в Торе и всех прочих небесных Писаниях, сотворение мира изображается как создание вещей во времени из чего-то, ибо только такое изображение соответствует обыденному представлению о творении⁶.

В самом деле, Коран свидетельствует о Божьем творении всякого живого из воды (21:30; 24:45), человека — из земли/глины (3: 59; 6: 2; и др.), джиннов и демонов — из огня (6:100; 7:12; и др.)⁷.

Что касается космоса, то в аяте 11:7 Бог описывается как тот, «Кто сотворил небеса и землю за шесть дней, и Его престол был на воде». Значит, данному бытию — небесам и земле — предшествовало некоторое другое бытие — Божий престол и вода; было также и некоторое время, предшествовавшее данному времени, т. е. времени, сопутствующему форме означенного бытия⁸. А аят 41:11 сообщает, что при сотворении мира Господь «обратился к небу, каковое было дымом (*духан*)», а это предполагает создание небес из чего-то.

¹ *Ал-Багдади*. Усул ад-дин. Стамбул: Матба'ат ад-даула, 1928. С. 70.

² *Ибн Хазм*. Маратиб ал-иджма'. Бейрут: Дар Ибн Хазм, 1998. С. 267.

³ *Ибн Таймиййа*. Накд Маратиб ал-иджма'. Приложение к книге: *Ибн Хазм*. Маратиб ал-иджма'. С. 303–304.

⁴ А также ашарит (!) Фахрaddin ар-Рази (ум. 1209); см.: *ар-Рази Ф.* Ал-Маталиб ал-'алийа. Т. 4. Бейрут: Дар ал-киتاب ал-'араби, 1987. С. 29–33.

⁵ *Ибн Рушд*. О соотношении философии и религии // Мусульманская философия (Фальсафа): антология. Казан: изд-во ДУМ РТ, 2009. С. 564; см. также: *Ибн Таймиййа*. Накд Маратиб ал-иджма'. С. 304.

⁶ *Ибн-Рушд*. О методах обоснования принципов вероучения // Мусульманская философия (Фальсафа): антология. Казан: изд-во ДУМ РТ, 2009. С. 628–629.

⁷ Ибн Таймиййа упоминает также хадис от Аиши (переданный у Муслима) о сотворении ангелов из света (*Ибн Таймиййа*. Минхадж ас-сунна ан-набавиййа. Эр-Рияд: Джамий'ат ал-Имам, 1986. Т. 1. С. 364).

⁸ Ибн Таймиййа ссылается и на Сунну. См. ниже, #2.

В духе таких свидетельств, добавляет Ибн Таймиййа, звучит и возводимое к ряду сахабитов, табиитов и других видных улемов предание, по которому небо было создано из дыма — из пара (*бухар*), [поднявшегося от] воды. И этому представлению о праматери соответствует рассказ Торы (в начале книги «Бытие») о шестидневном творении — в частности, о тьме над бездной и духе Божьем над водой¹.

К данному представлению склоняет и семантический анализ коранических терминов, выражающих понятие о творении. Основным из них выступает *халк* (глагол *халака*, действ. причастие *халик*, *халлак*) — термин, употребляющийся в вышеприведенных аятах, которые никак не согласуются с пониманием его в смысле творения из ничего.

Заметим также, что однокоренные слова *халк* и *хилка* означают «форму, образ, фигуру». И в этом смысле *халк* употребляется, например, в аяте о Божьем наделении всякой вещи *халком* (20:50)². Такое значение, очевидно, подразумевается в аятах об образовании эмбриона в утробе матери: «сотворяет (глагол *халака*) по этапам» (71:14); «одним *халком* за другим» (39:6); «...потом Мы выращиваем его в другом *халке*» (23:12–14), «сформировавшийся (*мухаллака*) или несформировавшийся (*гайр мухаллака*)» (22:5). Также в аяте 7:69 сообщается о даровании адитам «простора в *халке*» (т. е. высокого роста), а в аяте 35:1, после слов о наделении ангелов двумя, тремя или четырьмя [парами] крыльев, говорится: «Он увеличивает в *халке*, что Ему угодно».

К тому же аят 23:14 завершается упоминанием о Боге как «наилучшем из *халиков*» (*ахсан ал-халикин*). Этот эпитет встречается и в аяте 37:125, в котором пророк Илия упрекает соотечественников в поклонении идолам вместо «наилучшего из *халиков*». Мукатил (ум. 767), автор одного из самых ранних тафсиров, истолковывает *халик* здесь как *мусаввир* (букв.: «оформляющий, образующий»). Последний термин применялся преимущественно к художникам-изваятелям, и комментатор считает, что в означенных аятах Бог сравнивается с создателями изваяний/идолов (*тамасил*)³. Такому пониманию *халк* как *тасвир* («оформление, изображение») соответствуют и приведенные у ал-Бухари и Муслима хадисы от Ибн Умара и от Аиши об обращении в Судный день к авторам изображений: «Оживите сотворенное вами (*ахйу ма-халактум*)!»

¹ На библейский рассказ ссылается и ар-Рази в книге *ал-Маталиб ал-'алийа* (Т. 4. С. 32). Здесь «дух Божий» передано как *рих-л-Ллах* («ветер Бога»), у Ибн Таймиййи же — просто *ал-хава'* («воздух»).

² Толкование *халк* как *сура* фигурирует у ат-Табари (ум. 923; со ссылкой на Муджахида, ум. 722) и у ал-Матуриди; у аз-Замахшари — *сура* и *шакл*. Здесь и далее ссылка на классические тафсиры (комментарии к Корану) дается через указание автора и номера аята, а само название сочинения опускается.

³ В тафсире ас-Самарканди (ум. 983) *ахсан ал-халикин* истолковывается как *ахкам ал-мусаввирин*; в комментариях ас-Салаби (ум. 1035), ал-Багави (ум. 1122) и ал-Хазины (ум. 1341) *халик* здесь означает *мусаввир* и *мукаддир* («соразмеритель»).

Близкая интерпретация эпитета дается в атрибутируемом Ибн Аббасу (ум. 687) тафсире¹ и в тафсире ал-Файруз-Абади (ум. 1414): *ахкам ал-мухаввилин*, «совершеннейший из преобразователей». В русле представления о *халке* как об оформлении и преобразовании происходит и толкование Муджахидом, а вслед за ним и ат-Табари, термина *халик* (в рамках данного эпитета) как *сани'* («производитель, ремесленник»). По объяснению ат-Табари, любого *сани'* арабы обычно называют *халиком*.

Да и в самом Коране *халик* и однокоренные с ним слова употребляются по отношению не только к Богу, но и к людям. Помимо упомянутых выше аятов 23:14 и 37:125, об этом свидетельствуют, в частности, аят 29:17 об идолах, которых «творят» (глагол *халака*) язычники, т. е. ваяют статуи, или аят 3:49 о том, как из глины Иисус Христос «творил» подобия птиц.

В свете указанных свидетельств становится ясным, что в своем первоначальном, подлинном смысле слово *халк* преимущественно подразумевало «оформление», а такое значение никак не согласуется с идеей о творении из ничего. Явной некорректностью страдают все попытки отождествления этих двух понятий. Таковой, в частности, выступает интерпретация, согласно которой в аятах о *халке*/творении неба и земли речь идет именно о творении из небытия, поскольку иной раз их творение описывается с использованием термина *бади'* (2:117; 6:101), который следует истолковывать в смысле действительного причастия *мубди'*, а соответствующее имя действия *ибда'* — как осуществление вещи без какого-либо орудия, материи, времени или места².

Как было отмечено выше, такое понимание термина *ибда'* ввели философы-аристотелики. В действительности же он выражает понятие о нововведении, что хорошо видно из широко распространенного обозначения новшества в религии как *бид'а*. Соответственно этому в аяте 57:27 монашество характеризуется как нечто, что ввели (глагол *ибтада'а*) сами христиане (а не по Божьему установлению). Также в аяте 46:9 говорится, что пророк Мухаммад — не новинка (*бид'*) среди посланников. Что касается аятов 2:117 и 6:101, в которых Бог описывается как «*бади'* небес и земли», то даже при понимании *бади'* в смысле *мубди'* («творец») речь может идти лишь о сотворении чего-то нового, не имеющего аналога, а не о создании из абсолютного небытия. Более того, *бади'* может быть истолковано также в значении «единственный, бесподобный» (Бог — один такой на небесах и на земле). И в тафсирах

¹ Под названием *Тануир ал-микбас*.

² См., например: *ар-Рагиб ал-Исфাহани*. Муфрадат алфаз ал-Кур'ан. Дамаск: Дар ал-калам, 2009. С. 110–111 (ст. б-д-'), 296–297 (ст. х-л-к).

такая интерпретация обычно рядопологается предыдущей. Показателен и тот факт, что в своем трактате об именах Бога ал-Газали указывает лишь последнюю интерпретацию: «*ал-бади*» — это то, подобие которому не известно (*ла 'ахда би-мисли-хи*)»¹.

Не подтверждают идею о творении из ничего и термины, однокоренные с глаголом *бара'а*, который родствен древнееврейскому *бара'*, фигурирующему в самом начале библейской книги «Бытие». Этот глагол употребляется единожды — в аяте 57: 22, согласно которому любое бедствие на земле [предначертано] в одной книге, прежде его творения Богом. И очевидно, что бедствие — землетрясение, голод, потоп, война и тому подобное — не создается из ничего. Форма действительного причастия *бари'* дважды фигурирует в аяте 2:54 (при обращении к израильтянам, почитавшим Золотого тельца: «Покайтесь Творцу вашему... так будет лучше для вас пред Творцом вашим»), а еще один раз в аяте 59:24, по которому Бог есть *ал-халик* («творец»), *ал-бари'*, *ал-мусаввир* («образодатель»).

Из других глаголов, которые выражают Божью креационную деятельность, подозрение в возможности отнесения их к творению из ничего возникает лишь в связи с терминами с корнем *дж-‘л* («делать»). Однако с интересующей нас точки зрения эти термины не отличаются от предыдущих. Ибо в ряде случаев глаголы *джа'ла* и *халака* словно заменяют один другой, как это явствует, например, из свидетельств о сотворении живых существ из воды (21:30 — *джа'ла*; 24:45 — *халака*). Также во множестве аятов глагол *джа'ла* употребляется в смысле «преобразовать, превращать». Так, нарушителей святости субботы Бог сделал обезьянами (5: 60), из зеленого дерева Он делает для людей огонь (36: 80). Более того, означенный глагол используется и для описания деятельности людей — соотечественники Моисея просили сделать для них идола (7:138), а Фараон повелел своему визирю сделать башню (28:38).

Обратимся теперь к трем кораническим фразам, которые кажутся порой передающими идею о творении из небытия. Прежде всего это фраза из аята 52:35 — «разве они были сотворены (глагол *халака*) *мин гайр шай'* (из ничего?)». Ясно, что даже если и согласиться с таким пониманием выражения *мин гайр шай'*, то аят свидетельствует не в пользу соотнесения данной идеи с деятельностью Бога, а скорее против него. Корректной же представляется доминирующая трактовка указанного выражения в смысле «без какой-либо [цели]» или «без какого-либо [творца]».

¹ Ал-Газали. Ал-Максад ал-асна: фи шарх ма'ани асма' Аллах ал-хусна. Бейрут: Дар Ибн Хазм, 2003. С. 147. В русском переводе трактата (*ал-Газали*. 99 прекрасных имен Аллаха. М.-СПб: Диля, 2009. С. 189) некорректно введена первая интерпретация: «*Ал-Бади*» — «Изобретающий» («Абсолютная Причина») — тот, подобия которого не существует!»

Вторая фраза фигурирует в аяте 19:9, в котором Бог говорит Захари: «Ведь прежде Я сотворил тебя, | Хотя ты был ничем (*ва-лам таку шай'ан*)». Схожее выражение встречается в аяте 19:67 — «Разве человек не помнит, что еще раньше Мы создали его, хотя он был ничем». Здесь также речь не идет о творении из ничего в строгом смысле слова, ибо данное «ничто» относительно, а не абсолютно — это модус бытия на стадии глины или семенной капли. И именно о таком модусе говорится в аяте 76:1 — «Разве [не] проходила над человеком полоса времени, когда он не был еще чем-то, [достойным] упоминания?!»

Третья фраза — это знаменитое «Будь (*кун*)!», в котором часто усматривается аналог библейского «Да будет!» (Быт. 1), обычно понимаемого в смысле творения из ничего: Богу достаточно сказать о вещи «Будь!» — и вот она уже есть (2: 117; 3: 47; и др.). Вместе с тем, как указывает ар-Рази, такие аяты лишь свидетельствуют о неперменной исполнимости Божьей воли, но ничего не говорят о характере самого творения — из ничего или из предсуществующей материи¹. В подтверждение мнения ар-Рази можно сослаться на аят 3:59, согласно которому «Для Бога Иисус таков же, как Адам: сотворив его из праха, Он повелел ему: “Будь!” — И тот уже есть».

2. О «темпоралистских» хадисах

Приверженцы тезиса о творении из ничего и о таком бытии Бога, когда рядом с Ним ничего не было, обычно ссылаются на следующие два свидетельства из Сунны. Первое из них — это хадис от Убады, переданный ат-Тирмизи²: «Я слышал, как Посланник Божий (сас) сказал: “Первым, что сотворил Бог, было Перо (*ал-Калам*). Бог повелел ему: “Пиши!” — и оно начертало [все], чему когда-либо предстоит быть».

Для этерналистов первенство, о котором говорится в хадисе, относительно, а не абсолютно. Ибо данный хадис следует понимать в свете другого хадиса, который у Муслима приводится со слов Ибн Амра и согласно которому «Бог записал (*катаба*) мероопределения (*макадир*) тварей за пятьдесят тысяч лет до сотворения Им небес и земли. И Его Престол (*'Арш*) [был] на воде». Из этих слов явствует, что запись мероопределений, имевшая место при сотворении Пера, состоялась позже — после сотворения Трона³.

И еще: прочтение, которого придерживаются темпоралисты и соответственно которому был переведен хадис от Убады, — не единственно

¹ Ар-Рази Ф. Ал-Маталиб ал-'алийа. Т. 4. С. 31–32.

² Близкую версию передает и Абу Дауд.

³ Ибн Таймиййа. Шарх хадис ибн Хусайн // Маджму'ат ал-фатавали... Ахмад ибн Таймиййа. Каир: Дар ал-вафа'. 2005. Т. 18. С. 122.

возможное. Их версия такова: *аввалу ма халака Аллаху ал-Каламу...* Но кто-то вправе читать слова *аввал* и *ал-Калам* не в именительном падеже, а в винительном, т.е. с конечной огласовкой *а*. При таком чтении начало хадиса звучит так: «Первое, что Бог повелел Перу, сотворив его...»¹

Вторым свидетельством из Сунны, привлекаемым в обоснование темпорализма, служит хадис от Ибн Хусайна, который передан у ал-Бухари. В нем говорится: «Был (*кана*) Бог, и не было ничего иного, помимо Него (*ва-лам йакун шай'ун гайру-Х*)». Критикуя вышеупомянутое утверждение Ибн Хазма, ориентированное, видимо, на такое свидетельство, Ибн Таймиййа отмечает, что означенный хадис не относится к категории *мутаваатир*². Это во-первых.

Во-вторых, у того же ал-Бухари имеются еще две версии, в которых вместо *гайру* («помимо») фигурируют *кабла* («до») и *ма'а* («вместе»), соответственно³. Наиболее достоверной является первая версия. Именно она дается у большинства хадисоведов⁴ и соответствует аяту 57:3 о Боге как о первом (*ал-аввал*) и последнем, а также хадису со слов Абу Хурайры (приведенному у Муслима): «Ты первый, ибо до Тебя ничего не было, и последний, ибо после Тебя ничего не будет». Посему речь здесь не идет о каком-либо [временном] начале для творений⁵, хотя Бог и предшествует любому из них⁶.

В-третьих, обсуждаемый хадис касается не мира в целом, а только видимого (*машхуд*), который был сотворен за шесть дней и по сотворении которого Бог взшел на Трон. Указанные слова Пророка прозвучали в ответ на обращение йеменской депутации: «Мы явились к тебе, дабы спросить о начале сего дела (*авваль ал-амр*)». А полный текст ответа звучит так: «Был Бог, и (*ва*) не было ничего иного, помимо Него; и Престол (*'Ари*) Его был на воде; и все Он начертал на Скрижали (*аз-Зикр*); и⁷ сотворил небеса и землю». В своем ответе Пророк упоминает о сотворении неба и земли, но не о сотворении Трона или воды, хотя таковые, очевидно, и сотворены⁸.

В-четвертых, в отношении нахождения Трона на воде и записи на Скрижали употребляется частица «и/*вав*», а в отношении сотворения

¹ *Ибн ал-Каййим*. Ат-Тибйан фи айман ал-Кур'ан. Мекка: Дар 'алам ал-фава'ид, 2008. С. 303–305.

² *Ибн Таймиййа*. Нахд Маратиб ал-иджма'. С. 304.

³ В доступных изданиях свода ал-Бухари третья версия отсутствует.

⁴ В связи с этим Ибн Таймиййа называет имена ал-Хумайди (ум. 1095), ал-Багави (ум. 1122) и Ибн ал-Асира (ум. 1233).

⁵ *Ибн Таймиййа*. Нахд Маратиб ал-иджма'. С. 304; *Он же*. Шарх хадис Ибн Хусайн. С. 124.

⁶ Критикуя ссылку темпоралистов на аят 57:3, ар-Рази замечает, что первенство Бога здесь не обязательно относится ко всем творениям; но если даже распространить его на всех них, то оно может выступать не как предшествование по времени, а как ментальное предшествование, т.е. как первичность причины перед причиненным (*ар-Рази* Ф. Ал-Маталиб ал-'алийа. Т. 4. С. 31).

⁷ В другой версии вместо арабского «и/*вав*» здесь фигурирует «потом/*сумма*».

⁸ *Ибн Таймиййа*. Шарх хадис Ибн Хусайн. С. 122–123.

неба и земли — частица «сумма/потом». Вторая частица указывает на следование после, тогда как первая частица может подразумевать просто рядоположенность, без предшествования и следования. Значит, Пророк не вознамерился известить о сотворении Трона и воды, а тем более о сотворении их вместе с небом и землей. В Коране сказано, что Трон Божий был на воде при сотворении неба и земли (11:7), а из хадиса Ибн Амра явствует, что предопределение их сотворения, состоявшееся за пятьдесят тысяч лет до этого, имело место, когда Его Трон был на воде¹.

В-пятых, если и принять две другие версии чтения — *гайру*/«помимо» и *ма'а*/«вместе», то и в этом случае хадис не указывает на бытие Бога одним в абсолютном смысле, т. е. без бытия чего-либо другого вообще, но может подразумевать, что рядом с Ним не было ничего из числа вещей видимого нам мира².

3. Традиционные³ свидетельства об этерналистской креативности

К этим свидетельствам примыкают указанные выше айаты и хадисы о творении мира из предшествующей материи. Этерналисты обращаются и к традиционным свидетельствам о Божьем всесовершенстве. С явной аллюзией на аят 5:64, в котором осуждается святотатство [некоторых мединских] иудеев («Длань Бога сжата», т. е. Он — жадный), Ибн Сина замечает, что полагание творения не извечным, а временным, равнозначно лишению (*та'тил*) Бога [на докреационный период] благодеяния и щедрости (*джуд*, *хайр*)⁴.

На Божью благодать указывает и Ибн Таймиййа, ссылаясь на слова имама Джафара ас-Сади́ка (ум. 765) в ответ на вопрос о мотиве создания творений: Бог вечно добродеющ (*мухсин би-ма лам йазал фи-ма лам йазал ила_ма-лам_йазал*), и Он восхотел даровать им добро (*ихсан*)⁵. Также у мусульман, добавляет Ибн Таймиййа, принято звать: «О извечно добродеющий!» (*йа кадим ал-ихсан*)⁶.

Кроме того, Бог, согласно Корану, — вечно живущий (2:255; 3:2; 20:111; 25:58), а действие (*фи'л*) служит одним из постоянно

¹ Ибн Таймиййа. Шарх хадис Ибн Хусайн. С. 125.

² Там же. С. 125–126.

³ Или текстуальные (араб.— *накли*, *сам'и*), т. е. взятые из Корана, Сунны или высказываний авторитетных лиц первых веков ислама.

⁴ Ибн Сина. Исцеление (фрагменты)// Мусульманская философия (Фальсафа): антология. Казан: изд-во ДУМ РТ, 2009. С. 391; Он же. Ал-Ишарат ва-т-танбихат. Т. 3. С. 112. Русский перевод: Ибн Сина. Указания и наставления // Ибн Сина. Избранные философские произведения. М.: Наука, 1980. С. 338; см. также: *Ал-Афгани Дж., Абдо М.* Ат-Та'ликат 'ала шарх ал-'Ака'ид ал-'адудиййа. Каир: Мактабат аш-шурук, 2002. С. 258.

⁵ Китаб ал-асма' ва-с-сифат. Ч 1. С. 320; со ссылкой на тафсир ас-Салаби [к 23:115].

⁶ Ибн Таймиййа. Минхадж ас-сунна ан-набавиййа. Т. 2. С. 386.

сопутствующих признаков (ед. *лазим*) жизни, ибо всякое живое — действующее (*фа‘ал*), так что Он — извечно (*лам йазал*) действующий. В Писании также сказано, что Бог делает/совершает желаемое Им (глагол *йаф‘алу* — 2:253; 3:40; действ. причастие *фа‘ал* — 11:107; 85:16). Это значит, что Он перманентно (*‘ала ад-давам*) желает [чего-то], а также перманентно совершает желаемое. Ведь действие/творение есть признак совершенства (*камал*), поэтому таковой не может отсутствовать у Бога, Который сам наставляет: «Разве тот, кто творит, подобен тому, кто не творит?!» (16:17)¹.

И вообще, Бог извечен как в аспекте жизни, воли и могущества, так и в аспекте речи и действия. По мнению Ибн Таймийи, именно такое представление отстаивали авторитетные знатоки Корана и Сунны первых веков ислама, в том числе Ибн Аббас (ум. 687), Джафар ас-Садик (ум. 765), Ибн ал-Мубарак (ум. 798), Ибн Ханбал (ум. 855), ал-Бухари (ум. 870) и ад-Дарими (ум. 894).

О сахабите Ибн Аббасе передают, что на вопрос о некоторых айатах, где о Боге говорится в прошедшем времени, например: «был (*кана*) прощающим, милосердным» (4:23), «был могучим, мудрым» (4:56), «был слышащим, видящим» (4:58), — он ответил: «Сам Бог назвал Себя таковым², и то его слово [“был”] означает: не перестает быть (*лам йазал*) таковым». Отсюда следует, по Ибн Таймийе, что раз Бог извечно был мудрым, милосердным и прощающим, то известно, что Он был говорящим и волящим, а это возможно лишь при наличии созданных Им творений³.

В свою очередь, Ибн ал-Мубарак и Ибн Ханбал отстаивали учение⁴ о том, что Бог извечно/перманентно (*лам йазал*) говорящий (*мутакаллим*) — [говорит], если восхочет, и [говорит], что восхочет⁵.

Поддерживая это учение, ал-Бухари в своей книге «Творение человеческих действий» (*Халк аф‘ал ал-‘ибад*) ссылается на такое замечание своего учителя Нуайма ибн Хаммада (ум. 843): «Арабы отличают живого от мертвого только по действию — кто действует, тот живой, а кто не действует, тот мертвый»⁶.

В схожих выражениях высказался и ад-Дарими, по которому действие служит неперменным признаком жизни, а коли Бог извечно/

¹ Ибн Таймийя. Шарх хадис Ибн Хусайн. С. 129–130, 134–135; см. также: Ибн Абу ал-Изз. Шарх ат-Тахавийя. Эр-Рияд: Визарат аш-шу‘ун ал-исламийя... 1418/[1997–1998]. С. 85–89.

² Так передает ал-Бухари в разделе о тафсире (к суре 41); в одной версии (согласно другим сводам) добавлено: «...а не кто-то иной присвоил Ему».

³ Ибн Таймийя. Минхадж ас-сунна ан-набавийя. Т. 1. С. 216; Он же. Ат-Тис‘инийя. Эр-Рияд: Мактабат ал-ма‘ариф, 1999. С. 578–579; Он же. Шарх хадис ибн Хусайн. С. 132.

⁴ Впоследствии доминирующее в суннитской теологии; отсюда доктрина об извечности Корана.

⁵ Ибн Таймийя. Шарх хадис Ибн Хусайн. С. 129.

⁶ См.: Ал-Бухари. Халк аф‘ал ал-‘ибад. Эр-Рияд: Дар Атлас ал-хадра’, 2005. С. 192 (хадис № 380).

перманентно является живым, то также извечно/перманентно является действующим¹.

С опорой на коранические свидетельства этерналисты доказывают и возможность бесконечной серии (*масалсул*) творений. В Писании говорится о бесконечности/неиссякаемости Божьих речений (18: 109; 31:27), а также о бесконечности будущих наслаждений обитателей Рая (13: 35; 38:54). И подобно тому, как бесконечность творений в будущем (прогрессия) не препятствует тому, чтобы Бог был последним (*ахир*), за которым нет ничего, точно так же бесконечность творений в прошлом не препятствует Ему быть первым (*аввал*), до которого нет ничего².

4. О каламском доказательстве темпорального возникновения мира

Характерным для калама (как мутазилитского, так и ашаритско-матуридитского) является обоснование бытия Бога исходя из того, что мир — возникший/явившийся (*хадис*), т. е. имеет начало во времени, а значит, нуждается в явителе³, дарителе возникновения (*мухдис*). Само возникновение мира в целом выводится из возникновения любого тела (субстанции) в нем. Доказательство же возникновения тела зиждется на следующих посылах:

1) тело (субстанция) не бывает отлучным (*ла йахлу/йанфакку*) от какой-то акциденции/привходящего (*'арад*), в частности — от одной из четырех модальностей (*акуан*), т. е. движения или покоя, соединения или разъединения;

2) акциденция — возникшая;

3) не-отлучное от возникшего⁴ само есть возникшее.

Для корректного вывода из последней посылки был добавлен⁵ тезис о «невозможности бесконечной [серии] возникших [вещей] (*имтина' истихалат хавадис ла аввала ла-ха*)», или «невозможности регрессии (*имтина' ат-масалсул*)».

¹ *Ибн Таймиййа*. Минхадж ас-сунна ан-набавиййа. Т. 1. С. 216; *Он же*. Шарх хадис ибн Хусайн. С. 129. См. также: *Ад-Дарими*. Накд... 'ала ал-Мариси... Каир: ал-Мактаба ал-исламиййа, 2012. С. 71.

² *Ибн Таймиййа*. Ал-Асма' ва-с-сыфат. Ч. 1 Маджму'ат ал-фатавали... Ахмад ибн Таймиййа. Каир: Дар ал-вафа', 2005. Т. 5. С. 139–140; *Он же*. Минхадж ас-сунна ан-набавиййа. Т. 1. С. 426; см. также: *Ибн Абу ал-Изз*. Шарх ат-Тахавиййа. С. 85.

³ Как явствует из компендиума Бахманйара, Ибн Сина оспаривает сам тезис о нужде явившегося в явителе (*Бахманйар*. Ат-Тахсил // Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах А. В. Сагадеева. Т. 2. М.: Изд. дом Марджани, 2010. С. 284); Ибн Таймиййа же соглашается с этим тезисом (см., например: *Ибн Таймиййа*. Дар' та'аруд ал-'акл ва-н-накл. Эр-Рияд: Джами'атал-Имам... Т. 8. 1991. С. 330).

⁴ Порой добавляют: и не-предшествующее таковому.

⁵ В относительно позднем каламе, например — у мутазилита Абу ал-Хусайна ал-Басри (ум. 1044) и ашарита ал-Джувайни (ум. 1085).

С точки зрения этерналистов, это доказательство уязвимо едва ли не во всех своих компонентах. В отношении интересующей нас темы среди проблемных аспектов здесь можно выделить следующие. Во-первых, мутакаллимы сводят все сущие (помимо Бога) к физическим, чувственным телам/субстанциям и их акциденциям. Фаласифа же учат о не-телесных субстанциях (в частности — о космических интеллектах, ангелах), касательно которых, как пишет Ибн Таймиййа, многие поздние представители калама (включая аш-Шахрастани, ар-Рази и ал-Амиди) констатировали, что у мутакаллимов нет солидных оснований для отрицания наличия таковых, поэтому на них не распространяется означенное каламское доказательство, апеллирующее к возникновению тел¹.

Во-вторых, спорен тезис о том, что тело/субстанция не бывает без некоторой акциденции². Спорными являются и каламские доводы в его пользу. В отношении модальностей «движение» и «покой» мутакаллимы исходят из тезиса, согласно которому принимающее какую-либо вещь не бывает отлучным от таковой или от ее противоположности (*дыдд*); на самом же деле большинство «разумных людей» (ед. *‘акил*) не соглашались с этим, так как покой можно считать лишенностью (*‘адам*)³ движения, а не противоположностью для него⁴. А касательно пары «соединение» и «разъединение» мутакаллимы обычно исходят из положения о составленности тела из «неделимых частиц» (атомов) — положения, которое отвергают и фаласифа, и таймиййиты⁵.

В-третьих, некорректно распространение на совокупность вещей свойства «возникновение» [во времени] на основе того, что оно присуще каждой из них⁶. Выше было сказано о бесконечности будущих наслаждений в Раю, хотя каждое из них конечно. Отсюда явствует несостоятельность заключения о возникновении мира исходя из возникновения каждого из тел в нем.

В-четвертых, посылка о возникновении вместилища, которое неотлучаемо от чего-то акцидентального/возникшего, верна лишь отчасти — если речь идет о конкретно данной акциденции, индивиде;

¹ Ибн Таймиййа. Ал-Асма’ ва-с-сыфат. Ч. 2. Маджму’ат ал-фатава ли... Ахмад ибн Таймиййа. Каир: Дар ал-вафа’. Т. 6. 2005. С. 202. Сам Ибн Таймиййа, заметим, не принимает учения о чисто интеллектуальных субстанциях.

² Ибн Сина. Ат-Та’ликат. Кум: Марказ интишарат дафтар таблигат ислами, 1421/[2000]. С. 168; Бахманийар. Ат-Тахсил. С. 284. В данной книге Бахманийар дает компендиум философии своего учителя Ибн Сины, составленный как из его сочинений, так и на основе личных бесед с ним.

³ То есть не считают покой чем-то сущим/реальным, а лишь отсутствием сущего/реального; закон же о противоположностях предполагает, что обе таковые — сущие.

⁴ Ибн Таймиййа. Дар’ та’аруд ал-‘акл ва-н-накл. Т. 2. С. 178–179; Т. 1. С. 302.

⁵ Бахманийар. Ат-Тахсил. С. 216–221; Ибн Рушд. О методах обоснования принципов вероучения. С. 591; Ибн Таймиййа. Дар’ та’аруд ал-‘акл ва-н-накл. Т. 2. С. 179, 191. Марджани также критикует каламский атомизм — см.: Марджани Ш. Китаб ал-хикма ал-балига ал-джаниййа фи шарх ал-‘ака’ид ал-ханафиййа. С. 20. Русский перевод: Зрелая мудрость в разъяснении догматов ан-Насафи. С. 157.

⁶ Ибн Таймиййа. Минхадж ас-сунна ан-набавиййа. Т. 1. С. 426–431.

но она может оказаться неверной в случае с родом таковых — например, когда в данном вместилище чередуется бесконечное число акциденций¹. Именно против последней возможности мутакаллимами был выдвинут тезис о недопустимости бесконечной серии (*масалсул*) возникших. В действительности же возможность такой серии в будущем (райские наслаждения, например, еда) дает основание для вывода о ее возможности и в прошлом. Таким образом, заключает Ибн Таймиййа, каждое из творений — возникшее, имеет начало во времени, но род творений, совокупность их — извечны.

Критическому разбору подвергаются также аргумент «от прикладывания (*матбик*)» и другие каламские доказательства невозможности регрессии возникших².

5. Рациональные обоснования этерналистской концепции

Приведенные выше «традиционные» доводы, исходящие из представления о всесовершенстве Бога, одновременно являются и рациональными. Философская аргументация, типичная для перипатетизма в целом, встречается в комментариях Ибн Рушда к трактатам Аристотеля «Физика», «О возникновении и уничтожении» и «Метафизика». В основе этой аргументации лежат три главных принципа: извечность материй и форм, из которых состоит мир; извечность времени и движения; извечность субстанций, служащих в качестве первоначал для сущих подлунной сферы.

Характерная же для фалсафы этерналистская аргументация изложена ал-Газали в «Опровержении философов». Данные здесь четыре главных доказательства извечности мира фактически восходят к Ибн Сине.

Первое доказательство состоит в том, что возникшее (*хадис*) не может исходить от извечного (*кадим*). Ведь при предположении, например, что был некий момент времени, когда извечное существовало, а мир еще не изошел от него, он не изошел из-за отсутствия «перевесодателя» (*мурадджих*), т. е. некоторого фактора, определяющего преимущество одной из двух альтернатив перед другой — бытия над небытием. Значит, возникновение мира благодаря извечному не было необходимым, но лишь чистой возможностью. Если же мир возник

¹ Ибн Рушд. О методах обоснования принципов вероучения. С. 592–593; Ибн Таймиййа. Минхадж ас-сунна ан-набавиййа. Т. 1. С. 426–431; Он же. Дар' та'аруд ал-'акл ва-н-накл. Т. 8. С. 342–343.

² Ибн Рушд. О методах обоснования принципов вероучения. С. 592–593; Ибн Таймиййа. Минхадж ас-сунна ан-набавиййа. Т. 1. С. 432–443; Он же. Дар'. Т. 1. С. 304–305; т. 8. С. 344–348. О несостоятельности указанных доказательств говорит и Марджани. См.: Марджани Ш. Хакк ал-байан ва-т-тасвир ли-мас'алат худус 'алам ал-амр ва-т-такдир. С. 71.

потом, то либо появился некий перевесодатель, либо нет. Во втором случае мир остался бы в том же состоянии чистой возможности. А в первом случае относительно такого перевесодателя можно было бы задать тот же вопрос: почему он появился именно в данный момент, а не раньше? И мы получили бы бесконечную регрессию, что нелепо, либо дошли до такого перевесодателя, который таковым был бы извечно, что также нелепо.

Суть второго аргумента такова. Бог предшествует миру или по времени (*би-з-заман*), или только по самости (*би-з-зат*), т. е. на манер причиняющего и причиненного, которые вместе существуют и вместе устраняются, но бытие второго исходит от первого. В случае самостоятельного первенства оба были возникшими или оба — извечными. Но раз Бог извечен, то и мир также извечен. При темпоральном же первенстве до возникновения мира и времени протекло бы время — конечное или бесконечное. Будь оно конечным, бытие Бога также имело бы начало! Если же такое время бесконечно, извечно, и если время представляет собой меру движения, то и движение должно быть извечным, а с ним и движущееся, т. е. мир.

Данный аргумент можно сформулировать и на каламском, теологическом языке. По логике темпоралистов выходит, что Бог, будучи всемогущим, был способен создать мир за один год, за сто лет, за тысячу или за бесконечное число лет прежде, чем Он создал его. А раз такие предполагаемые сроки различаются между собой по величине (*микдар, каммиййа*), то до возникновения мира было нечто длящееся (*мумтадд*) и измеримое (*мукаддар*), одна часть которого может быть продолжительнее и длиннее другой, а таковое собственно и есть время.

Оппонент может возразить: термин «годы» приложим лишь к тому времени, которое следует за возникновением неба и вращения его. В таком случае означенный аргумент можно выразить на следующий манер: если допустить, что от начала своего существования до настоящего момента мир совершил, например, тысячу оборотов, то способен ли был Творец создать до него второй такой же мир, который до нашего времени совершил бы тысячу сто оборотов? Раз Бог всемогущ, то оппонент должен ответить утвердительно. Тогда этим предположениям непременно должно соответствовать нечто, которое обладало бы варьирующимся количеством. Однако таковым не может выступать сам Бог, поскольку Он превышает величины и количества. Следовательно, указанное количество — это время, которое и есть мера движения, а значит, до мира было бы время, притом не имеющее начала.

Согласно третьему доказательству, мир извечно был возможным. Ибо был бы какой-то момент, когда его возникновение было бы невозможным, а это означало бы, что Бог тогда не был в силах его создать!

Поскольку же эта возможность (*имкан*) не имеет начала, то и само возможное, т. е. мир, безначально.

В четвертом аргументе говорится, что любому возникающему предшествует некая материя — та, которая наличествует в нем, поскольку сама материя не возникает, а возникновение есть только приход к ней форм, качеств и прочих акциденций. Ведь до своего явления к бытию возникающая вещь не может быть невозможной, ибо невозможное вообще не существует. Таковая не может быть и необходимой, так как необходимое вообще не бывает не-существующим. Значит, сама по себе данная вещь есть нечто бытийно-возможное. Однако возможность есть такое нечто, которое само по себе не наличествует, а нуждается в субстрате, вместилище (*махалл*), где оно пребывает. Подобным же субстратом служит только материя. В самом деле, наряду с материей нет иного субстрата, с каковым данная возможность могла бы сочетаться: в противном случае сама эта материя была бы возникающей, а ее возможность предшествовала бы ее возникновению, таким образом оказываясь наличествующей самой по себе, что нелепо. Или же ее возможность наличествовала бы в другой материи, а возможность второй материи — в третьей, и так до бесконечности, что также абсурдно. Следовательно, первая материя — не возникающая, а извечная¹.

Литература

- Аверроэс*. Опровержение опровержения. Киев: УЦИММ-пресс; СПб.: Алетейя, 1999. 685 с.
- ал-Афгани Дж., Абдо М.* Ат-Та‘ликат ‘ала шарх ал-‘Ака’ид ал-‘адудиййа. Каир: Мактабат аш-шурук, 2002. 517 с.
- ал-Багдади*. Усул ад-дин. Стамбул: Матба‘ат ад-даула, 1928. 360 с.
- Бахманйар*. Ат-Тахсил // Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах А. В. Сагадеева. Т. 2. М.: Изд. дом Марджани, 2010. 528 с.
- ал-Бухари*. Халк аф‘ал ал-‘ибад. Эр-Рияд: Дар Атлас ал-хадра’, 2005. 408 с.
- ал-Газали*. Ал-Максад ал-асна фи шарх ма‘ани асма’ Аллах ал-хусна. Бейрут: Дар Ибн Хазм, 2003. 183 с.
- ал-Газали*. 99 прекрасных имен Аллаха. М.-СПб: Диля, 2009. 240 с.
- ад-Дарими*. Накд... ‘ала ал-Мариси... Каир: ал-Мактаба ал-исламиййа, 2012. 440 с.

¹ *Аверроэс*. Опровержение опровержения. Киев: УЦИММ-пресс; СПб.: Алетейя, 1999. С. 3–105; *Ибн Сина*. Исцеление. С. 382–392.

Ибн Абу ал-Изз. Шарх ат-Тахавиййа. Эр-Рияд: Визарат аш-шу'ун ал-исламиййа, 1418 [1997–1998]. 555 с.

Ибн ал-Каййим. Ат-Тибйан фи айман ал-Кур'ан. Мекка: Дар 'алам ал-фава'ид, 2008. 802 с.

Ибн Рушд. О соотношении философии и религии // Мусульманская философия (Фальсафа): антология. Казань: Изд-во ДУМ РТ, 2009. С. 547–581.

Ибн Рушд. О методах обоснования принципов вероучения // Там же. С. 587–669.

Ибн Сина. Ал-Ишарат ва-т-танбихат. Т. 3. Каир: Дар ал-ма'ариф, 1968. 332 с.

Ибн Сина. Указания и наставления // Ибн Сина. Избранные философские произведения. М.: Наука, 1980. С. 230–382.

Ибн Сина. Исцеление (фрагменты) // Мусульманская философия (Фальсафа): антология. Казань: изд-во ДУМ РТ, 2009. С. 309–456.

Ибн Сина. Ат-Та'ликат. Кум: Марказ интишарат дафтар таблигат ислами, 1421/[2000]. 256 с.

Ибн Таймиййа. Накд маратиб ал-иджма'. Приложение к книге: Ибн Хазм. Маратиб ал-иджма'. С. 285–308.

Ибн Таймиййа. Минхадж ас-сунна ан-набавиййа. Эр-Рияд: Джами'атал-Имам., 1986. Т. 1. 580 с; Т. 2. 663 с.

Ибн Таймиййа. Ал-Асма' ва ас-сыфат. Ч. 1 Маджму'ат ал-фатава ли... Ахмад ибн Таймиййа. Каир: Дар ал-вафа', 2005. Т. 5. 352 с. Ч. 2 // Там же. Т. 6. 366 с.

Ибн Таймиййа. [Шарх хадис Ибн Хусайн] // Там же. Т. 18. С. 121–137.

Ибн Таймиййа. Ат-Тис'иниййа. Эр-Рияд: Мактабат ал-ма'ариф, 1999. 1124 с.

Ибн Таймиййа. Дар' та'аруд ал-'акл ва ан-накл. Эр-Рияд: Джами'ат ал-Имам., 1991. Т. 1. 414 с.; Т. 2. 403 с; т. 8. 541 с.

Ибн Хазм. Маратиб ал-иджма'. Бейрут: Дар Ибн Хазм, 1998. 274 с.

Марджани Ш. Китаб ал-хикма ал-балига ал-джаниййа фи шарх ал-'ака'ид ал-ханафиййа. Казань: Типография Вячеслава, 1888. 168 с.

Русский перевод: Зрелая мудрость в разъяснении догматов ан-Насафи. Казань: Татар. кн. изд-во, 2008. 479 с.

Марджани Ш. Хакк ал-байан ва-т-тасвир ли-мас'алат худус 'алам ал-амр ва ат-такдир. Приложение к книге: ал-Барк ал-ваמיד. Казань: Типография Вячеслава, 1888. С. 65–71.

Марджани Ш. [Хашийа]. На полях книги: Хашийат... ал-Каланбави 'ала ал-Джалал. Т. 1. Стамбул: Дар ат-тиба'а ал-'амира, 1317/[1900]. 301 с.

Ал-Матуриди. Китаб ат-таухид. Бейрут: Дар Садир/Стамбул: Мактабат ал-иршад, 2010. 538 с.

Русский перевод: Абу Мансур аль-Матуриди. Китаб ат-таухид. Казань: Хузур, 2017. 509 с.

Ар-Рагиб ал-Исфাহани. Муффрадат алфаз ал-Кур'ан. Дамаск: Дар ал-калам, 2009. 1008 с.

Ар-Рази Ф. Ал-Маталиб ал-'алийа. Т. 4. Бейрут: Дар ал-китаб ал-'араби, 1987. 431 с.

Тарджемани К. Путь, которого придерживался Марджани в вопросах вероубеждения // Марджани Ш. Сборник статей, посвящённый 100-летию Ш. Марджани, изданный в Казани в 1915 г. Казань: Татар. кн. изд-во, 2015. С. 161–200.

Ал-Фараби. Китаб ал-джам' байн ра'йайй ал-хакимайн: Афлатун ал-илахи ва Аристуталис. Бейрут: Дар ал-машрик, 1968. 114 с.

Ал-Фараби. Об общности взглядов двух философов — Божественного Платона и Аристотеля // аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата: Наука, 1972. С. 39–104.

References

Averroes (1999). *Oproverzhenie Oproverzheniya* [The Incoherence of the Incoherence]. Kiev: UTsIMM; SPb.: Aleteyya. 685 s. (in Russian).

al-Afghani J., Abdu M. (2002). *At-Ta'liqat 'ala sharh al-'Aqid al-'adudiyya* [Glosses on ad-Dawani's Commentary on al-Iji's Creed]. Cairo: Maktabat al-Shuruq. 517 p. (in Arabic).

al-Baghdadi (1928). *Usul ad-din* [Principles of Religion]. Istanbul: Matba'at al-dawla. 360 p. (in Arabic).

Bahmanyar (2010). *At-Tahsil* [Compendium]. Srednevekovaya arabomusul'manskaya filosofiya v perevodakh A. V. Sagadeeva. T. 2. M.: Izd. Dom Mardzhani. 528 p. (in Russian).

al-Bukhari (2005). *Khalq af'al al-'ibad* [Creation of Human's Deeds]. Riyadh: Dar Atlas al-khadra'. 408 p. (in Arabic).

ad-Darimi (2012). *Naqd... 'ala al-Marisi...* [Critic of al-Marisi]. Cairo: al-Maktaba al-islamiyya. 440 p. (in Arabic).

al-Ghazali (2003). *Al-Maqsad al-asna: fi sharhma'aniasma' Allah al-husna* [The Best Means in Explaining of God's Beautiful Names]. Beirut: Dar Ibn Hazm. 183 p. (in Arabic).

Ibn Abu al-Izz (1997). *Sharh at-Tahawiyya* [Commentary on at-Tahawi's Creed]. 555 p. (in Arabic).

Ibn Hazm (1998). *Maratib al-ijma'* [The Degrees of Consensus]. Beirut: Dar Ibn Hazm. 274 p. (in Arabic).

Ibn al-Qayyim (2008). *At-Tibyan fi ayman al-Qur'an* [Clarification of Vows in the Qur'an]. 802 p. (in Arabic).

Ibn Rushd (2009). *O sootnoshenii filosofiii religii* [The Harmony of Religion and Philosophy]. Musul'manskaya filosofiya (Falsafa): Antologiya. Kazan: izdatel'stvo DUM RT. Pp. 547–581 (in Russian).

Ibn Rushd (2009a). *O metodakh obosnovaniya printsipov veroucheniya* [The Methods of Proof Concerning the Beliefs of the Community]. Ibid. Pp. 587–669.

Ibn Sina (1980). *Ukazaniya i nastavleniya* [Pointers and Reminders]. Ibn Sina. Izbrannye filosofskie proizvedeniya. Moscow: Nauka. Pp. 230–382 (in Russian).

Ibn Sina (2000). *At-Ta'liqat* [Glosses]. Qum: Markaz intisharat daftar tablighat islami. 256 p. (in Arabic).

Ibn Sina (2009). *Istselenie (fragmenty)* [The Book of Healing: fragments]. Musulmanskaya filosofiya (Falsafa): Antologiya. Kazan: izdatelstvo DUM RT. Pp. 309–456 (in Russian).

Ibn Taymiyya (1986). *Minhaj as-sunna an-nabawiyya* [The Way of the Prophet's Sunna]. Riyadh: Jami'at al-Imam...Vol. 1. 580 p; Vol. 2. 663 p. (in Arabic).

Ibn Taymiyya (1991). *Dar' ta'arud al-'aql wa an-naql* [Averting the Conflict Between Reason and (religious) Tradition]. Riyadh: Jami'at al-Imam...Vol. 2. 403 p; Vol. 8. 541 p. (in Arabic).

Ibn Taymiyya (1998). *Naqd Maratib al-ijma'* [Refutation of Ibn Hazm's 'The Degrees of Consensus']. Appendix to: Ibn Hazm (1998). Pp. 285–308 (in Arabic).

Ibn Taymiyya (1999). *At-Tis'iniyya* [The (Treatise of) Nineteen (Aspects)]. Riyadh: Maktabat al-ma'arif. 1124 p. (in Arabic).

Ibn Taymiyya (2005). *Al-Asma' wa as-sifat* [(God's) Names and Attributes]. Part 1 — Majmu'at al-fatawa...Cairo: Dar al-wafa'. Vol. 5. 352 p.; part 2 — Ibid. Vol. 6. 366 p.

Ibn Taymiyya (2005). Sharh hadith Ibn Husayn (Commentary on Ibn Husayn's Hadith). Ibid. Vol. 18. Pp. 121–137 (in Arabic).

Marjani Sh. (1888). *Haqq al-bayan va at-taswir li-mas'alat huduth 'alam al-amr va at-taqdir* [True Explanation and Presentation of the Question of the Temporal Beginning of the World]. Appendix to the book: *al-Barq al-wamid*. Kazan: Tipografiya Vyacheslava. Pp. 65–71 (in Arabic).

Marjani Sh. (1900). *Hashiya* (Glosses). On the margins of the book: Hashiya... 'ala al-Jalal. Vol. 1. Istanbul: Dar at-tiba' al-'amira. 301 p. (in Arabic).

Marjani Sh. (2008). *Zrelaya mudrost' v raz'yasnenii dogmatov an-Nasafi* [Mature Wisdom in Explaining the Creed of an-Nasafi]. Kazan: Tatar. kn. izd-vo. 479 p. (in Russian).

al-Maturidi (2017). *Kitab at-tawhid* [Book on (Divine) Unity]. Kazan: Huzur. 520 p. (in Russian).

al-Raghib al-Isfahani (2009). *Mufradat al-faz al-Qur'an* [Dictionary of Qur'anic terms]. Damascus: Dar al-qalam. 1008 p. (in Arabic).

al-Razi F. (1987). *Al-Matalib al-'aliya* [The Higher Issues]. Vol. 4. Beirut: Dar al-kitab al-'arabi. 431 p. (in Arabic).

Tarjemani K. (2015). *Put, ktorogo priderzhivalsya Mardzhani v voprosakh veroubezheniya* [The Path that Marjani followed in Matters of Faith]. Mardzhani Sh. Sbornik statey, posvyashchennyy 100-letiyu Sh. Mardzhani, izdannyy v Kazani v 1915 g. Kazan: Tatar. kn. izd-vo. Pp. 161–200 (in Russian).

al-Farabi (1972). *Ob obshchnosti vzglyadov dvukh filosofov — Bozhestvennogo Platona i Aristotelya* [On the Harmonization of the Opinions of the Two Sages –the Divine Plato and Aristotle]. *Filosofskie traktaty*. Alma-Ata: Nauka. Pp. 39–104 (in Russian).

ON THE CONCEPTION OF ETERNAL CREATION

Abstract. The article deals with the teaching about the permanence of God's creative activity, which was traditionally considered heterodox, but which is increasingly spreading in modern theology. It gives a detailed analysis of the Qur'anic base of this teaching, rational and philosophical arguments in its favor, as well as the criticism, put forward by its supporters, against the Kalam, i. e. the doctrine of temporal finitism.

Keywords: creation, eternalism, temporalism, Muslim theology, kalam, falsafa.

Tawfiq K. Ibrahim,

Dr. Sci. (Philos.), principal research scientist, Centre of Arabic and Islamic Studies,
Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences (12, Rozhdestvenka Str.,
Moscow, 107031, Russian Federation).
E-mail: nataufik@mail.ru

